康德物本身学说的困境及其出路

韩 林 合
(北京大学 外国哲学研究所暨哲学系, 北京 100871)

摘 要: 康德全部哲学的基础在于其物本身学说。按照这个学说,不处于时间和空间结构之中的物本身因果地刺激我们的感觉能力,让我们产生感觉印象进而显象。但是,这样的刺激如何是可能的? 此外,时间和空间是个体化原则,不处于时间和空间中的物本身应当只有一个,而非多个,更不可能存在着无穷多个物本身。但是,按照康德的理解,物本身恰恰是无穷多的。因此,康德物本身学说面临着重重困难。叔本华对该学说进行了系统的澄清和批评,认为世界的本源和本质只能是一而非多,而且只能是他所理解的意志,世界中的一切现象均是这样的意志的客体化。但是,叔本华的这个理论也面对着众多的困难,其中最大的困难在于这点:不含任何区分的意志如何能够有所谓盲目的冲动或无穷的欲望? 在我看来,世界的本源和本质只能是"至一"——既非多也非一之"一",而庄子的道恰恰就是这样的至一。

关键词: 物本身;意志;表象;至一;道

中图分类号:B 516.31 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2024)01-0034-08

康德全部哲学的根基在于其物本身学说。按照这个学说,我们通常所认识的事项仅仅是物本身所显现给我们的显象,而物本身则是不能认识的。因为真正的认识必须是感性和知性(还有理性)协同作用的结果,而物本身是不可感知的,因为它们不处于时间和空间之中,而时间和空间是作为有限的理性存在物的我们人类成员的感性的形式。感知最终说来依赖于本源的刺激(所谓"先验的刺激"),即物本身对我们的感觉能力(泛而言之,感性)的因果作用。但是,不处于时间和空间结构之中的物本身如何能够因果地刺激我们的感觉能力? 另外,按照一种非常经典的观点,时间和空间是个体化原则,不处于时间和空间中的物本身应当只有一个,而非多个,更不可能存在着无穷多个物本身。但是,按照康德的理解,物本身恰恰是无穷多的。在他的相关著作中,他大多数情况下是以复数的形式使用相应于"物本身"这个中文词的德语词"Dinge an sich (selbst)"的。《纯粹理性批判》出版后不久,哲学家们便注意到了物本身学说的重重困难。叔本华对该学说进行了系统的澄清和批评,并在此基础上提出了其著名的世界之为意志和表象的理论。他认为,世界的本源和本质只能是一而非多,而且只能是他所理解的意志,世界中的一切现象均是这样的意志的客体化。但是,叔本华的这个理论也面对着众多的困难,其中最大的困难在于这点:不含任何区分的意志如何能够有所谓盲目的冲动或无穷的欲望? 在我看来,世界的本源和本质只能是至一,即既非多也非一之"一",而庄子的道恰恰就是这样的至一。

一、康德物本身学说的困难

康德认为,感性(Sinnlichkeit)进而内感能力(Sinn)是我们的心灵经由受到对象的刺激(affizieren,也可宽泛地译作"影响")的方式接受表象(Vorstellung)的能力。因此,感性是我们的心灵的一种接受性。一个对象通过刺激或影响我们的感性而在其上所造成的结果构成所谓感觉或感觉印象。感觉或感

收稿日期:2023-09-18
作者简介:韩林合,北京大学外国哲学研究所暨哲学系教授。
基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目"西方哲学中的自我与主体性研究"(22JJD720003)。

觉印象也是一种表象,即直接的表象。因此,感性是我们的心灵对于感觉印象这种直接的表象的接受能力——简言之,对于感觉印象的接受性。

一般说来,直观(anschauen)是一种认识直接地关联到对象的那种方式。通过直观活动我们得到关于对象的直接的、单个的表象——作为直观活动的结果的直观(Anschauungen)。因此,只有对象被以某种方式给予我们时,直观才能发生。人之有限性决定了人之直观只能是感性的(因而,感性可以说就是一种直观能力),也即只有在对象通过刺激人之心灵而被给予人时,人之直观才能发生。因此,人之直观仅仅包含着人受到对象刺激的那种方式。经由感觉即感性的运用而与对象发生关联的那种直观叫做经验直观。如果我们从经验直观中将属于感觉的所有东西都分离出去,所剩下的东西就只有先天直观形式了,也即纯粹直观。纯粹直观是感性进而心灵(或主体)能够先天地提供的唯一的东西。有两种作为先天的认识原理的感性纯直观形式,即时间和空间,它们分别作为形式属于我们的内感能力(der innere Sinn)和外感能力(der äußere Sinn)。借助于外感能力我们将诸对象表象为处于我们之外的,而且将它们悉数表象在空间之中。正是在空间之中诸对象的形状、大小及其彼此之间的关系得到了规定。借助于内感能力我们直观我们自身或者我们的内在状态,并且将一切属于内在状态的东西都表象在时间关系之中。内感能力的直观即内部直观(die innere Anschaung),外感能力的直观即外部直观(die äußere Anschauung)。

经验直观(进而感性直观)的对象即显象(Erscheinung)。就任何一个事物来说,当其刺激我们的感性或感觉能力时,我们便形成有关其的杂多的感觉印象——因此,感觉印象又被称为感性杂多或直观杂多。与此同时,我们必定会将这些杂多的感觉印象放进特定的空间和时间次序之中,以形成有关该事物的显象。空间是所有外感能力的显象(或者说外部显象)的形式(其先天的形式条件);而时间首先是内感能力的显象(或者说内部显象)的形式(其先天的形式条件),进而也是外感能力的显象的形式(其先天的形式条件),因此是所有显象的形式(其先天的形式条件)。因为显象是一种表象(更准确地说,是相关表象之全体),而就表象来说,无论其是否以外部事物作为对象,就其自身来说均是心灵的规定性,因此均属于内在状态,而内在状态均隶属于内部直观的形式条件,进而隶属于时间。这也就是说,一切显象(或者说一切感觉对象)均必然处于时间关系之中。

因为作为纯粹直观形式的时间和空间真正说来来自主体,进而来自主体的心灵,因此,刺激我们的感性的事物就其本身来说并不处于时空形式之中。如此理解的事物即所谓物本身(Ding an sich, Ding an sich selbst)。在此,康德的观点遇到了一个难以克服的困难:按照通常的理解,刺激是一种因果关系(事实上,康德自己在许多地方恰恰将物本身称作“表象的非感性的原因”或“显象的原因”①),而因果关系应当是一种存在于时空事物进而感性事物之间的关系,但是物本身恰恰不处于时空之中,因此物本身似乎根本就不可能直接刺激我们的感性。② 一种解决方案是认为在此直接受到物本身刺激的不是主体的感性的方面(das Sinnliche im Subjekte)或者说经验主体,而是其超感性方面(das Übersinnliche im Subjekte)或者说主体本身(das Subjekt an sich selbst)。主体的超感性方面在受到一个物本身的直接刺激之后,产生关于该物本身的先验表象,而该先验表象作为物本身进而刺激主体的感性方面,让其产生

---

① 参见康德:《纯粹理性批判》,韩林合译,北京:商务印书馆,2023 年 4 月第 3 次印刷,修订版,第 B 344/A 288,A 372,B 522/A 494 页。下文引述该书时将只给出第 2 版(B 版)和第 1 版(A 版)的页码。

② 参见:J. Jacobi,*Über den transzendentalen Idealismus*,Beilage in:ders.:*David Hume über den Glauben,oder Idealismus und Realismus*, in: ders. *Werk*, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,1968,Bd. 2,S. 291-310;Henry Allison,*Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*,revised and enlarged edition,Yale University Press,2004,pp. 64-65。

关于第一个物本身的经验表象即感觉。① 但是,超感性事物之间如何能够发生因果刺激关系? 而且,发生于超感性事物之间的因果关系或其他意义上的刺激关系如何能够用来解释处于时空之内的人的认识之本性?

对于上述困难的另一种可能的解决方案是这样的:将相关的刺激看成未图式化的根据和后承范畴之间的形式关系(das formale Verhältnis der unschematisierten Kategorien von Grund und Folge)。② 这也就是说,物本身或许仅仅构成我们的感性表象的逻辑根据(logischer Grund),而非其实在根据(der Realgrund),进而并非亚里士多德所说的效力因(我们通常所说的原因)。这种解释似乎可以从如下事实中得到支持:康德有时简单地说,物本身构成了显象(或经验直观、感性表象、感觉对象)的"根据",而并没有清楚地告诉我们,在这些地方他所谓根据究竟指的是什么样的根据。不过,在相关的几乎所有段落中,康德无论如何都明确地断定了物本身对于我们的感性的决定作用:它们决定我们的感性产生特定的结果,即显象(或经验直观)的质料(即感觉)。比如,在如下段落中:

> [《纯粹理性批判》]并没有将感性表象的材料的这种根据本身再次置于作为感觉能力的对象的事物之中,而是将其置于某种超感性的事项即构成了作为感觉能力的对象的事物之根据的东西并且我们对其不能拥有知识的东西之中。它断言:作为物本身的诸对象为经验直观提供了材料(它们包含着这样的根据,该根据依据人的感性决定了其表象能力[den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen]),但是它们并不是经验直观的材料。③

这种决定作用即使不同于通常的因果决定,但是至少拥有通常的因果决定中结果与原因之间所拥有的那种特定的内容上的依赖关系:相关的质料进而显象本身内容上而非单纯形式上依赖于相关的物本身(超感性事物)。显然,存在于未图式化的根据和后承范畴之间的单纯的形式关系即逻辑关系无法拥有这样的决定作用;相反,能够拥有这样的决定作用的只能是根据和后承之间的实在关系,也即,相关的根据只能是康德所说的实在根据,即亚里士多德所说的效力因(通常所说的原因)。因此,物本身对我们的感性的刺激作用只能是通常意义上的因果作用,即康德的因果范畴所表示的那种作用,尽管这点的确难以理解。

康德物本身学说所面对的另一个巨大的困难是这样的。按照一种非常经典的观点,时间和空间是世界中所有具体的个体事物的个体化原则(principium individuationis),相应于具体的个体事物但又不处于时间和空间中的物本身应当只有一个,而非多个,更不可能存在着无穷多个物本身。但是,按照康德的理解,物本身恰恰是无穷多的。在他的相关相关著作中,他大多数情况下是以复数的形式使用相应于"物本身"这个中文词的德语词"Dinge an sich (selbst)"的。

我们似乎可以通过如下方式消解这个困难:时间和空间只是具体事物的个体化原则,不是抽象事物的个体化原则。因此,即便物本身不处于时间和空间之中,我们也不能推导出它们不是多、而是一的结论,因为物本身可以是抽象事物,比如可以是柏拉图意义上的理念。不过,这种消解困难的方式对于康德来说并非是可以接受的,因为抽象事物根本不能扮演康德意义上的物本身所扮演的重要角色之一,即

---

① 参见:H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, S. 53; E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion des Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen: J. C. Mohr, 1929, S. 58-59; G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag, S. 192-204; N. Stang, *Adickes on Double Affection*, in *Akten des XI Kant Kongresses*, 2010。

② 参见:A. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1924, Ch. VII; Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, pp. 50-73; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Frankfurt/M.: Klostermann, 2007, Kap. 3。

③ *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 8, 1923, S. 215.

刺激我们的感觉能力进而感官,以便引起感觉,为我们的知识提供质料。

二、叔本华对康德物本身学说之修正

叔本华充分地认识到了康德物本身学说的重重困难,并对之进行了彻底的改造,认为不处于时间和空间中的物本身只能是一,而非多。而且,这个唯一的、真正的物本身只能是他所谓的意志。作为物本身的意志是一种永不停息的、不知疲倦的、盲目的冲动或力量,它没有任何目的,没有任何根据,也没有任何意识。它处于所有形式的表象形式之外,处于主体和客体的对立之外,处于时间和空间之外,处于所有形式的充足根据原则之外。在叔本华看来,复多性、差异性或变易性都是由时间和空间所决定的,处于时间和空间中的事物必然都是多种多样的,都是变动不定的。由于意志处于时间和空间之外,所以它只能是绝对的一,是稳定不变的。但是,意志必然要将自己呈现出来。实际上,处于世界中的所有事物都是意志在时空世界中的自我呈现,其客体化或客体性,其具体实现或现象,其可见性,其镜子。接下来我们联系着叔本华的哲学体系讨论一下何谓作为物本身的意志。

叔本华哲学的核心论题可以简单地概括为:世界既是表象又是意志。首先,世界是主体或我的表象。构成世界的所有事物或客体都是主体或我的表象。不存在独立于主体的客体。没有主体便没有客体。主体是所有表象或客体所必须假定的前提条件,是整个世界的支撑者(Träger),是所有存在的中心,是一切实在的核心。因此,“是一个主体的客体”(das Objektsein für das Subjekt)或主体和客体的区分是所有表象的最为一般的形式。另外,任何表象或客体都必处于前后相继或彼此相邻的关联之中,其存在都必是有根据的,都既是决定者,又是被决定者。换言之,它们都必处于时间和空间之中,都必服从着因果律。因而时间、空间和因果律构成了表象或客体的一般形式。进一步说,它们都可以归约为充足根据原则。和康德一样,叔本华认为,我们是先天地认识到这些一般的表象形式的。它们先天地存在于我们的意识之中,均来源于主体。因此,它们首先是我们的认识的形式。叔本华将作为这些表象或认识形式的来源的、与客体相对的主体称作为“认识主体”(das erkennende Subjekt, das Subjekt der Erkenntnis, das Subjekt des Erkennens)。在他看来,这样的主体就是作为身体的一个部分的大脑的所有部分的诸种功能或活动——最终说来是神经系统的感受性(Sensibilität)——的汇合之点,统一之点(Einheitspunkt),或焦点,也即康德所说的“统觉的综合统一性”(die synthetische Einheit der Apperzeption)。叔本华又将其称作为“理论的我”(das theoretische Ich)或“表象的我”(das vorstellende Ich)。他是一个个体的所有意识活动的统一性,是将他的所有表象串连在一起的东西(有如将一条珍珠项链上的所有珍珠串连在一起的那条线)。虽然他是不可分割的,但是他却不是人们通常所说的心灵实体,而仅仅是一种状态。因而认识主体或理论的我是所有意识活动或认识活动的承担者。他能认识世界中的万事万物。但是,他唯独不能认识他自己,他不可能是他自己的表象或客体。我们不妨说,一个认识主体是他自己的意识中的盲点(der finstere Punkt)(在这点上,他有如一个人的眼睛:它能看到所有东西,但是唯独不能看到它自己)。之所以如此,是因为认识主体或表象的我是所有表象或客体的必不可少的关联者(notwendiges Korrelat),因而构成了它们的存在的前提条件(简单地说,认识主体或表象的我是所有可以认识或表象的东西的条件)。

由于没有主体便没有任何客体,并且制约着所有表象或客体的充足根据原则(时间,空间和因果律等等)来源于主体,所以整个客体或表象的世界——符合因果律的时空世界——始终要受制于主体。叔本华将世界的这个特征称作为其“先验唯心性(或观念性)”(transzendentale Idealität)。与之相对,它还具有所谓“经验实在性”(empirische Realität),因为它并不是谎言,也不是假象,从经验上说它是完完全全实在的,它就是它呈现给我们的那个样子。由此,叔本华认为,哲学家们之间关于外部世界的实在性的争论实际上是没有任何意义的,真正说来这是思想混乱的结果:将只适用于客体的因果律或充足根据原则运用在主体和客体之间的关系上,认为客体和主体之间的关系也是一种因果关系。因而,实在论

的独断论将客体看作是完全不同于主体或表象的东西,将表象看作是这样的客体在主体之中所引起的结果;唯心论的独断论则将客体看作是主体的构造的结果;而怀疑论则对客体的实在性持纯粹的怀疑态度。但是,因果律或充足根据原则只适用于客体,而不适用于主体,因而我们不能用其来分析主体与客体之间的关系。叔本华尤其反对实在论,因为它实际上是自相矛盾的:表象和客体本来是一个东西,但它却将二者严格区分开来,因而认为存在着独立于主体的客体。

世界不仅是表象,同时也是意志,而且意志构成其本质,其决定性方面。因此,叔本华将意志称作物本身。作为物本身或世界的本质的意志是一种永不停息的、不知疲倦的、盲目的冲动或力量,它没有任何目的,没有任何根据,也没有任何意识。它处于所有形式的表象形式之外,处于主体和客体的对立之外,处于时间和空间之外,处于所有形式的充足根据原则之外。在叔本华看来,复多性、差异性或变易性都是由时间和空间所决定的,处于时间和空间中的事物必然都是多种多样的,都是变动不定的。因此,他将时间和空间称作为"个体化原则"。由于意志处于时间和空间之外,所以它只能是绝对的一,是稳定不变的。

意志必然要将自己呈现出来。实际上,处于世界中的所有事物都是意志在时空世界中的自我呈现(Sich-Darstellen),其客体化(Objektivation)或客体性(Objektität),其具体实现或现象,其可见性(Sichtbarkeit),其镜子。叔本华有时将世界直接称作生命。意志在客体化的过程中经过了一个中间环节。这个中间环节便是所谓"意志客体化的层次"(Stufe der Objektivation des Willens)。意志首先客体化为意志客体化的层次,然后才最终客体化为世界中的诸单个的具体事物或客体。和意志本身一样,意志客体化的层次也处于时间和空间之外,也独立于充足根据原则。因而,它是稳定不变的。不过,和意志本身不一样,意志客体化的层次是无穷无尽的,多种多样的。此外,它还具有表象的最一般的形式。由于意志客体化的层次只具有表象的最一般的形式,所以它是意志的最完善的客体化,是其直接的客体化或客体性,其适当的客体性(die adäquate Objektität);而具体的客体或表象则只是意志的间接的客体性,其不太完善的客体性,由于在它们那里意志的客体性受到了时间、空间和因果律等等表象形式的污染。叔本华认为,意志客体化的层次构成了意志进一步客体化的模本(Musterbild),构成了所有具体的事物的永恒的形式。处于时间和空间之中的无穷无尽的、多种多样的、变化不定的客体或显象都是不同的意志客体化的层次的复制品或摹本(Nachbild)。正是由于意志客体化的层次具有这样的特点,叔本华认为它们就是柏拉图所说的理念(Idee)。

意志或物本身是绝对的一,是不可分割的。因而,它与无穷无尽的客体或表象之间的关系并不是整体和部分的关系(比如,情况并不是这样的:它的较大的部分存在于人之中,较小的部分存在于石头之中),也不是数量上的多和少的关系,因为整体和部分、数量上的多和少等只适用于处于空间和时间中的事物,只适用于意志的客体化或可见性。意志与客体或表象之间的关系实际上是这样的:某一类客体是它的不太完善、不太清楚的客体化——其较小程度上的客体化(比如,石头),另一类客体则是它的较为完善、较为清楚的客体化——其较大程度上的客体化(比如,植物);而人则是它的最为完善、最为清楚的客体化——其最高程度上的客体化。(这样的任何一类客体都构成了意志的客体化的一个层次,一个柏拉图意义上的理念)但是,我们不要忘记:在所有的客体之中意志都是完整地呈现自己的。

那么,为什么说只有在人那里意志才实现了其最为完善和最为清楚的客体化?这是因为只有人具有自我意识,只有人才能直接地认识作为其本质和所有事物的本质的意志或物本身。对于认识主体而言,他的身体从表面上看与其他的客体并没有什么区别,只是众多的客体——无穷无尽的意志现象——中的一个而已。它的运动,它的行为,与其他客体的变化也没有本质的区别。因此,从这个角度说,他的身体对于他而言并没有什么特别的意义,也是他的表象。但是,从另一个角度上说,他的身体与其他的客体是截然有别的:他对它或它的行为或运动有着内在的、直接的认识。这种认识与其它的认识不同,因为它只具有认识或表象的最一般的形式,只是在时间中进行的,而不是在空间中进行的,不受制于其

他形式的充足根据原则(如因果律)。由于每一种身体行为或身体的运动都同时就是一种意志行为(后者和前者并非如通常所认为的那样处于一种原因和结果的关系之中),而意志行为是作为物本身的意志的最亲近、最清楚的显象或客体化,甚至可以说,我的身体就是我的意志、进而作为世界的本质的意志,所以一个人,作为一个认识主体,一个认识个体,能够内在地、直接地认识到作为他的本质和所有其他客体的本质的意志或物本身。实际上,也只有当一个人具有了这样的认识——即自我意识——之后,他才真正地具有了自我,真正意义的"我"才最终出现了。因此,一个人,作为一个个体,作为一个我,不仅仅是认识主体或认识的我,而且更是意志主体(das Subjekt des Willens,das Subjekt des Wollens)或意欲的我(行使意志的我)(das wollende Ich)。因此,主体,我,就是认识主体和意志主体的暂时的同一性:一个人,作为一个生物有机体,是意志的一个具体的客体化;这个有机体中的一个部分即大脑的诸种活动的统一之点便是所谓认识主体;而这个有机体作为一个整体即整个身体就是所谓意志主体。叔本华将认识主体和意志主体的这种同一性,即我在世界中的出现,称作是"世界的难点"(Weltknoten),"奇迹",认为它是不可解释的,因为其中的一个方面即认识主体是不可认识的。另外,在构成一个主体的这两个方面中,意志主体是决定性的方面,而认识主体只是一个向导和顾问,他的所有活动都是服务于意志主体的欲望的。叔本华用这样一个形象的比喻来说明两者的关系:一个强壮无比的瞎子(意志主体)背着一个耳聪目明的瘫子(认识主体或理智[Intellekt])。

由此看来,我就是世界:世界是我的表象,同时也是我的意志。作为微观宇宙的我与作为宏观宇宙的世界是完全重合的。①

我们看到,一个认识主体经由与他的身体所具有的内在的、直接的认识关系而产生了自我意识,即对自己和整个世界的本质即意志的内在的、直接的意识或认识。正是这点使得他的身体与所有其他的客体或表象明确地区别开来了。因为一个认识主体与所有其它的客体之间的认识关系都只能是间接的、外在的。因此,他的身体的存在由此也就获得了独特的意义。但是,他的身体与其他的客体的这种区别并不是一种本质的区别,因为从本质上说其他的客体和他的身体一样也既是表象,同时又是意志——更准确地说,意志的客体化或可见性。

在此,我们要注意,叔本华所说的意志与人们通常所说的意志具有根本的区别。按照通常的理解,意志是一种心理或脑现象,是人的心理或大脑的一种功能(所谓"意")。此外,人的心理或大脑还具有认识(所谓"知")和感受(所谓"情")等功能。然而,按照叔本华的理解,人的大脑(他不愿使用"心理""心灵"或"灵魂"之类的词)只具有认识功能,意志功能并非必然与大脑有关。而且,所有感受的功能和状态(包括希望、欲望、恐惧、爱、恨之类的情绪和情感体验等等)最终说来都只是意志功能或状态的变体(Modifikationen)而已。叔本华进一步认为,并非只有人才具有意志功能,实际上意志功能是世界中的所有现象——石头,植物,动物,人,等等——的共同的本质;只不过,在人和其他有意识的动物那里,意志变成了有意识的意志,而在人那里它更具有了自我意识。就一个人而言,他的所有身体行为——既包括通常所说的随意的行为(die willkürliche Aktion),也包括通常所说的非随意的行为(die unwillkürliche Aktion)——都是意志行为(而人们通常只将随意的行为即与大脑活动有关的行为看作是意志行为)。②

按照叔本华的理解,作为物本身的意志与作为其显象的世界中的诸客体或个体之间的关系并非是因果关系,而是客体化关系。而且,作为物本身的意志是绝对的一,完全超越了一多对立。叔本华认为,

① 参见 Schopenhauer,*Die Welt als Wille und Vorstellung*,in *Arthur Schopenhauer*:*Sämtliche Werke*,Stuttgart/Frankfurt:Cotta-Insel,1960,Band I,S. 237-238。

② 参见 Schopenhauer,*Die Welt als Wille und Vorstellung*,in *Arthur Schopenhauer*:*Sämtliche Werke*,Stuttgart/Frankfurt:Cotta-Insel,1960,Band I,S. 173-174,193-194。

如此改造的物本身学说便成功地摆脱了康德物本身学说的那两个巨大的困难。

从上面的介绍我们看到,在叔本华的哲学体系中,柏拉图的理念扮演着重要的角色。不过,叔本华对之进行了改造,认为理念不过就是唯一的物本身即意志客体化的层次。因此,按照这种理解,即便柏拉图的理念也完全不同于作为物本身的意志。

不过,即便我们承认叔本华的物本身学说成功地摆脱了康德物本身学说的内在的困难,叔本华的物本身学说本身仍然面临着巨大的困难:世界的本来状态如何可能是意志?即便是叔本华彻底重新解释了的意志仍然难以令人信服地扮演作为世界本原的物本身的角色。而且,叔本华物本身学说更为严重的问题是,作为物本身的意志既然是绝对的一,它如何又是一种永不停息的、不知疲倦的、盲目的冲动或力量?

三、作为世界本原的物本身即老庄所谓道

在前文的讨论中我们看到,人们或许试图通过将物本身理解为抽象事物甚或理念的方式来规避康德相关观点中的矛盾。我们指出,这种规避困难的方式在康德的系统中是行不通的。因此,叔本华明确地拒绝了这种理解。而且,即使抽象的事物(包括柏拉图意义上的理念)之间的区分(或者说诸事物的类别之间的区分)就已经是人为的造作了。因为,最终说来,世界中本来就不存在任何区分。因此,唯一真正的物本身,或者说世界的本原,只能是不包含任何区分的世界整体,即世界整体本身,进而即所谓绝对的一,或者说至一①:并非与多相对的一,而是超越于一多对立之外的一,既非多也非一之一。我们看到,叔本华所理解的意志不可能是这样的绝对的一或至一。在我看来,老子和庄子所理解的道恰恰就是这样的绝对的一或至一。

老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《道德经》第四十二章)庄子也接受这种说法。此处所谓“道生一”之“一”即原始混沌之气显然不同于道,因为这个“一”是指与二相对的一,而非无所谓一和二等等的“至一”即道。由此看来,老子和庄子所谓“气”实际上已然是他们用来描述现象界的统一性的语汇了。对于道或至一来说,或者对于体道的人来说,何为万物万事的最终构成元素、何为其最终的始源等问题根本就没有任何意义。按照这样的理解,我们之所以可以说道生成了万物,是因为作为现象的万物不过就是道或至一显现给人的样子;在这种意义上,没有道这个显现者便不可能有人们眼中的万物。在有了万物的观念之后,当人们(包括老子和庄子)进一步思考万物之间的关系及其来源时,他们中的一些人断言:万物或许均是由气构成的,其中的物之化或事之变均是气的变化,而且万物万事最终说来又都是从原始的混沌的气演化而来。因此,这样的作为万物的最终构成要素或始源的气也是常人的造作,不过是他们的这样的企图的最终结果(之一):力图给予道或至一显现给他们的样子——即万物万事或万化万变——以一种统一的解释。

庄子不仅像老子一样断言道生成万物,而且断言道遍在万物之中,道甚而还包含万物。他写道:

> 夫道,于大不终,于小不遗,故万物备。广乎其无不容也,渊乎其不可测也。(《庄子·天道篇》)
>
> 东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甓。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”(《庄子·知北游篇》)

如果在通常意义上理解“生成”“遍在”和“包含”这些词项,那么这些断言彼此难以一并成立。因

① “至一”这个术语仅仅出现在《庄子·缮性篇》:“古之人,在混芒之中,与一世而得澹漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。”此语境中的“至一”当指一种至为和谐的生存境遇,因此与我们所理解的至一有重大的区别。(本文所用《庄子》版本如下:《庄子集释》,郭庆藩撰,王孝鱼点校,北京:中华书局 2013 年版(中华国学文库本))

为,通常说来,如果一个事物甲生成了另一个事物乙,那么甲便不可能同时完整地存在于乙之中,也不可能完整地包容乙;而且,如果一个事物(作为一个部分、一种成分或要素)完整地存在于给定的某类事物的全体成员之中,那么它便不可能同时又包容此类事物之全体成员。通过将道理解为至一的方式,我们不仅能够令人满意地解释道生万物,而且能够令人满意地解释道的这三个重要特征的相容性。因为常人眼中的万物万事(或万化万变)的区分只是常人自己的造作,而非世界本来的样子。在世界本来的样子即道或至一之中本来不存在任何这样的区分。这样,相对于常人眼中的万物万事来说,道或至一可以说直接同于其中的任何一个,进而可以说完整地存在于其中的任何一个之中。同时,常人眼中的任何事物当然又都可以说悉数包含于道或至一之中。

在我看来,康德物本身学说所面临的巨大困难是由他所坚持的如下观点导致的:我们通常感知的每个事物似乎都有一个作为其根据甚或原因的物本身。如果我们放弃这种观点,转而坚持如下更为彻底的观点,那么康德的困难便得到消解了:所有事物实际上均只是人们借助于各种各样的概念对作为物之初的至一或道所做的各种各样的"划分"进而整理之结果;至一或道构成它们的最终的根据,但并非构成了其通常意义上的原因,也并非构成通常意义上的决定者;但是,如果没有至一或道,便没有任何事物。通常意义上的因果关系包括所谓刺激关系只能成立于通常的事物之间,而非成立于至一或道与它们之间。通常的人只能生活在由通常的事物及其关系所构成的现象世界之中,而不可能生活于与至一或道同一的境界之中。只有体道之人或至人才能生活于这样的境界之中。这样的境界即庄子所谓逍遥游的境界。

The Difficulties of Kant's Doctrine of Things in Themselves and Their Solutions

Han Linhe

(*Institute of Foreign Philosophy*, *Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The whole of Kant's (康德) philosophy was based on his doctrine of things in themselves (物本身). According to this doctrine, the things we know are only what things in themselves appear to us, while things in themselves are unknown to us. However, all our knowledge is based on our senses which are affected by things in themselves. But how do things in themselves causally affect our senses beyond time and space? What's more, according to a classical view of individuation, there exists only one thing in itself beyond time and space, while Kant thinks that there exist many and even infinite things in themselves. Schopenhauer (叔本华) criticized Kant's doctrine of things in themselves systematically, putting forth his famous theory of the world as representations and the will. According to this theory, the origin and essence of the world can only be one, and can only be the will in his sense, and all things in the world are objectifications of this will. However, Schopenhauer's theory also faced many difficulties. The most important one of these is how the will without any distinctions has blind urges and endless desires. The origin and essence of the world, according to me, can only be the absolute one (至一), i. e., the one beyond the distinction of one and many, while Zhuangzi' (庄子) Tao (道), is just the absolute one.

Key words: thing in itself/things in themselves; will; representation; the absolute one; Tao

(责任编辑　刘曙光)